

تأويل النصوص

أسسه ومراميه في أمالي الشريف المرتضى



د. عرفة حلمي عباس (*)

تعد مادة (أول) في المعاجم العربية مادة ثرية للغاية مع ما تحمله من تناقضات؛ إذ تأتي في سياقات تشير إلى السياسة والتدبر والتأمل، وفي سياقات أخرى تشير إلى البلادة وضعف العقل^(١)، ويلفت ابن منظور - على غير عادته فيبيدي استغرابه من عدم وجود علم للتأويل في ثقافة قامت أصلاً على التأويل، يقول: «وَأَوَّلُهُ: فَسَّرَهُ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: "وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ" [يونس: ٣٩] أي: لم يكن معهم علم تأويله، وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه»^(٢). وابن منظور بعبارته الأخيرة يلفت إلى ثغرة واضحة في التراث العربي، وهي ثغرة تدعو إلى البحث والتأمل في أسباب هذا التقصير، وما الجهود التي بذلت في سد هذه الثغرة ؟

يبدو أن القدماء لم يفكروا في جعل التأويل موضوعاً للدراسة والتحليل، وهذا ما حدث للتفسير أيضاً - إذا اعتبرناهما علمين منفصلين - وقد عبر السيوطي عن ذلك بقوله: «إن مما أهمل المتقدمون تدوينه ... علم التفسير الذي هو كمصطلح الحديث، فلم يدونه أحد لا في القديم ولا في الحديث»^(٣).

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة

أما أقدم الكتب الي وصلتنا حاملة كلمة (تأويل) عنوانا لها فكانت في القرن الثالث، عند ابن قتيبة تحديداً، ومثل هذا التأخر يلفت إلى ولادة متعسرة لهذا المفهوم في الفكر النقدي. وهذا أمر لم يكن ليثير الانتباه، لأول وهلة، لولا أن التأويل مصطلح قرآني في الأصل أتى في ستة عشر موضعاً^(٤)، وهو ما يعني بوضوح أن القرآن اصطفاه من بين مجموعة من المترادفات، التي لم ترد في القرآن أو أشار إليها في حالات نادرة، كالتفسير مثلاً الذي لم يرد سوى مرة واحدة^(٥)، وإذا تذكرنا الأثر الصريح الذي خلفته تعبيرات القرآن ومصطلحاته في الثقافة الإسلامية لم نجد سبباً واضحاً لتأخر شيوع استعمال هذا المصطلح إلى تلك المرحلة المتأخرة، وانضوانه مدة طويلة تحت مصطلحات أخرى كالمجاز أو المعنى أو التفسير.

وإذا كانت بعض المصادر القديمة تجعل التأويل والتفسير بمعنى واحد^(٦)، فإن الأحدث منها يشير إلى فروق واضحة بينهما، وقد عني كتاب (كشف الظنون)^(٧) بتفصيل القول في هذه المسألة من خلال مقارنته اللافتة بين المفهومين والتي نختصرها في هذه الصورة:

التأويل	التفسير
- توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.	- بيان لفظ لا يحتاج إلا وجهاً واحداً.
- ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة.	- القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على أنه عني باللفظ هذا.
- تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر.	- بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً.
- يتعلق بالدراية.	- يتعلق بالرواية.
- متعلق بالاستنباط.	- مقصور على السماع والاتباع.
- خاص، يستعمل في الكتب الإلهية.	- عام، مع جميع النصوص.
- أكثر استعمال التأويل في المعاني والجمال.	- أكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها.

ولئن نجحت مقارنة (خليفة) بين التأويل والتفسير في كشف اللبس الملازم للمفهومين - مما شجعه على أن يتحدث عن التأويل باعتباره علماً^(٨) - فقد أفرزت جملة من السمات إلي تميز كل منهما؛ فالتأويل يحيل إلى تعدد في المعنى، واحتمالية في النتائج؛ لأنه متعلق بالاستنباط، بينما يقتصر التفسير على المعنى الواحد، وبصورة قطعية؛ لأنه مقصور على السماع. ويبدو أن إصرار بعض المؤولين، ومنهم الشريف المرتضى، على استعمال مصطلح (التأويل) مبني على وعي تام بما يطبع التأويل من سمات، وهو اختيار يجد برهانه في الممارسة التأويلية نفسها كما سنرى في حينه.

وقد تحدث ابن قتيبة عن أضرب من التأويل سادت في عصره، منها:

١- **التأويل الحرفي**: وهو تأويل قوم أخذوا النصوص على ظاهرها، مع أنهم واجهوا نصوصاً لا يمكن أن تثبت صحتها، فضلاً عن أخذها على ظاهرها، وأخذ بعض النصوص بتلك الطريقة لن يكون من دون نتائج، بل ستكون طريقة «تبعث على الإسلام الطاعنين، وتضحك منه الملحدين، وتزهّد في الدخول فيه المرتادين، وتزيد من شكوك المرتابين»^(٩). ولهذا رأى ابن قتيبة أن الحاجة ماسة إلى أن «يحتج لهذه الأحاديث محتج، أو يتأولها متأول. لكنهم أنسوا بالعيب، ورضوا بالقذف، وصاروا بالإمساك عن الجواب كالمسلمين، وبذلك الأمور معترفين»^(١٠).

٢- **تأويل «الروافض»**^(١١): وهو تأويل يتعسف في توجيه النص بما يخدم المذهب، ومن أمثلته: «قولهم في قول الله عز وجل: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً" [البقرة: ٦٧]. إنها عائشة رضي الله عنها»^(١٢). ولم

يحتج ابن قتيبة لبيان تهافت هذا التأويل إلا أن يستدعي خبراً نجده بنصه عند الشاطبي يقول فيه: «وكان بعض أهل الألب يقول: ما أشبه تفسير الرافضة للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر، فإنه قال ذات يوم: ما سمعت بأكذب من بني تميم، زعموا أن قول القائل:

بيت زرارة محتب بفنائه ومجاشع وأبو الفوارس نهشل

أنه في رجال منهم، قيل له: فما تقول أنت فيهم؟ قال: البيت بيت الله، وزرارة الحجر، قيل فمجاشع؟ قال: زمزم، جشعت بالماء. قيل: فأبو الفوارس؟ قال: أبو قبيس. قيل له: فنهشل؟ قال: نهشل أشده. وفكر ساعة، ثم قال: نهشل مصباح الكعبة؛ لأنه طويل أسود، فذلك نهشل»^(١٣).

٣- التأويل الكلامي: وهو تأويل يقوم على المقاييس والنظر، ولا يأبه أصحابه بمخالفة النصوص، «ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يهتمون آراءهم في التأويل»^(١٤). وتشيع فيه المصطلحات الفلسفية أو «آلات النظر»^(١٥) بتعبير ابن قتيبة. ولم يلاحظوا أن «معاني الكتاب والحديث، وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة، لا تدرك بالطفرة والتولد، والعرض والجوهر، والكيفية والكمية والأينية. ولو ربوا المشكل منهما، إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج، واتسع لهم المخرج»^(١٦).

أما التأويل في التراث البلاغي والنقدي فأبرز ما يمثله في وجهته اللغوية كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة، وأما (معاني القرآن) للفراء فيتبنى وجهة نحوية، أما الوجهة البيانية فيمثلها عند المعتزلة الجاحظ بكتابه (البيان

والتبيين) و (الحيوان)، ويمثلها عند السنة ابن قتيبة بكتابه (تأويل مشكل القرآن) و (تأويل مشكل الحديث)، ويضاف إلى هذه المؤلفات (البدیع) لابن المعتز، و (الموازنة) للآمدي، وكلها كتب في صميم التأويل؛ «فهي تحاول فهم النص وتعرف ظواهر الاستعمال اللغوي والتركيبية فيه... [في حين] انشغلت الكتب النقدية الأخرى بترتيب طبقات الشعراء وبيان خصائصهم»^(١٧).

وإجمالاً فقد وفرت تلك المصادر مادة غزيرة ارتكز عليها الشريف المرتضى في تأويلاته النصية عبر أماليه.

الشريف المرتضى؛ عصره وأماليه:

ولد الشريف المرتضى علي بن الحسين بن موسى الموسوي ببغداد في سنة ٣٥٥هـ وتوفي في الكاظمية سنة ٤٣٦هـ، وعاش في فترة حياته الحكم البويهي، والذي بدأ سيطرته على العراق وبلاد فارس سنة ٣٢٠هـ واستمر حتى دخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧هـ واستيلائهم على السلطة، وكانت فترة من فترات الضعف في الخلافة العباسية، حافلة بالصراع السياسي؛ فالسلطة العليا كانت للحكام البويهيين، بينما احتفظ الخليفة بمنصبه الديني التقليدي المحدود النفوذ، وكان مضطراً إلى الخضوع لسلطة آل بويه لقوتها وسعة نفوذها، ومع ذلك فقد كان هناك صراع خفي بينه وبين البويهيين على السيطرة والنفوذ. ونظراً لأهمية العراق من الناحية الدينية والتاريخية والاقتصادية كان الصراع بين أفراد أسرة بني بويه الكبيرة على الاستئثار بالحكم فيه شديداً، بالإضافة إلى ذلك فقد كانت دولتهم بكامل أجهزتها وسلطتها في صراع مستمر مع الدويلات الإسلامية الأخرى وخاصة مع الدولة الفاطمية في مصر؛ فقد

كان البويهيون يطمعون في السيطرة على مصر وتوسيع دولتهم بينما كانت طموحات الفاطميين الإطاحة بعرش الخلافة في بغداد ويسط النفوذ على ملك البويهيين أقوى وأشد^(١٨).

رافق الصراع السياسي في هذه الفترة نزاع في الحياة الاجتماعية، وكان من أبرز مظاهره الخلافات الطائفية والعنصرية أو العرقية والتي تسببت عنها اضطرابات اجتماعية كثيرة؛ إذ ترك البويهيون كل طائفة من الطوائف الإسلامية تتمتع بحريتها المذهبية وتمارس معتقداتها الخاصة وتدافع عنها، وقد كان لهذه السياسة آثار سلبية تمثلت في حدوث الفتن والنزاعات الشديدة والاعتداءات بين طبقات العوام من عدد من الطوائف، كما كان لها آثارها الإيجابية والتي تمثلت في المناقشات والمناظرات الفكرية والعقائدية التي شجعت على الحركة العلمية والثقافية في هذه الفترة.

وقد أسهم إعطاء الطوائف الإسلامية على اختلافها حرية التعبير عن أفكارها ومبادئها في تنشيط الحركة الفكرية؛ حيث تمكنت جميع الطوائف والفرق المتفرعة عنها من إعلان نفسها وإثبات وجودها بكل ما أوتيت من وسائل الدفاع الفكري والثقافي، وكان من أبرز هذه الوسائل المناظرات والمناقشات العلمية، وتأليف الكتب والرسائل في المسائل العقائدية والكلامية. وكان للشيعنة وخاصة فرقة الإمامية منهم- دور كبير في هذه النشاطات، ومن علماء هذه الفرقة في هذه الفترة الذين كان لهم دور ظاهر في الدفاع عن فرقته وإبراز شخصيتها، وتوضيح عقائدها: محمد بن النعمان المعروف بالمقيد، وتلميذه الشريف المرتضى، ومحمد بن الحسن الطوسي، وتاريخ هؤلاء الثلاثة حافل بالنشاط العلمي لا سيما في مجال المناظرة والتأليف. روي

أن المقيد ألف مائتي مؤلف في كثير من العلوم الإسلامية، كان لها الفضل في حفظ آراء فرقته الإمامية وتأويلاتهم. أما الطوسي فقد كان له - كما يقول المؤرخون^(١٩) - كرسي الكلام في بغداد ولم يعط إلا للمتميز من أعلامها. أما الشريف المرتضى فقد كان يجمع بين التشيع والاعتزال، وكان له دوره الفعال في الرد على الخصوم وتفنيد حجج الفرق، وقد ساعده على القيام بهذه المهمة أنه "حفظ من أخبار العرب وأشعارهم ولغتهم ما جعله في الرعيّل الأول من الرواد والحفاظ والأدباء، وبكل هذا كان إمام عصره غير مدافع"^(٢٠).

ولم يقتصر تأثير المناظرات الطائفية على تطوير الدراسات الكلامية والعقائدية والفقهية، وإنما شمل الدراسات القرآنية وما يرتبط بها من دراسات لغوية وبلاغية وأدبية أيضاً؛ فكانت كل فرقة من الفرق الإسلامية تحاول دعم معتقداتها بالرجوع إلى القرآن الكريم والاستدلال بآياته كونه الكتاب الذي يحظى بتقديس كل الفرق. وهذا يقتضي أن يكرس علماء كل فرقة جهودهم للتمعن في دراسته وتفسير آياته وتحليلها لانتزاع ما يمكن أن يتخذ دليلاً مقنعاً يؤيد أفكارها أو يدحض خصومها. ونتيجة لكل ذلك ازداد الباحث على الاهتمام بتفسير القرآن والدراسات القرآنية وما يتبعها من دراسات.

مؤلفاته:

أحصى مترجمو المرتضى عدداً كبيراً من مؤلفاته التي تجاوزت سبعين عنواناً، غلب عليها الاتجاه المذهبي والعقدي^(٢١)، ومن أهم كتبه التي تمثل هذا الاتجاه: الانتصار، والذريعة إلى أصول الشريعة، والشافى في الإمامة. أما اهتماماته الأدبية والنقدية والإبداعية فتظهر في: ديوانه الشعري، والشهاب في

الشبيب والشباب، وطيف الخيال، وأماليه.

أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد):

يعد من أهم كتبه وأشهرها عند الدارسين، ويأتى الكتاب فى ثمانين مجلساً على جزأين: الأول (٤٨ مجلساً)، والثانى (٣٢ مجلساً)، وملحق به زيادات عرفت بـ (تكملة الغرر)، وهى طائفة أخرى من المسائل اختارها فيما كان يعرض له فى مجالسه فيما بعد، وأشار بأن تضاف إلى الكتاب للتشابه بينهما فى المنهج والمنحى^(٢٢). ونال القرآن الكريم من مجالسه النصيب الأكبر؛ إذ خصص له سبعين مجلساً، كان تأويل الآيات الكريمة فيه مدخلاً للكلام، يتفرع عنه مسائل أدبية ونقدية كثيرة حوّاها المجلس الواحد. وجعل تأويل الحديث الشريف مدخلاً للمجلس الثانى والثلاثين، أما المجالس التسعة الباقية فتوزعت بين استكمال لمجالس متقدمة عليها، أو حوت صدرًا كبيرًا من تراجم الشعراء، وأخبار مختلفة، وروايات عن خلفاء وأدباء وعلماء وأمور أخرى. وتضمن الملحق تسعا وعشرين مسألة فى قضايا متفرقة مثل تأويل بعض الآيات الكريمة، وتأويل أحاديث نبوية شريفة، وبعض القضايا الكلامية والفقهية، وتفسير أبيات من قصيدة السيد الحميري المسماة المذهبة، وناقش فيها كذلك مسألة الأحلام والتنجيم وغيرها من المسائل.

ومن عادة المرتضى - بعد انتهائه من التأويل - أن يختم مجلسه بالأشعار فيقف عند قصيدة ما أو أبيات يختارها أو قضية يثيرها مما لا علاقة ظاهرة له بالتأويل السالف.

وقد عرفت تلك المدونات باسم المجالس، إلى جانب الأمالي، غير أن بعض

الدارسين يلاحظ أن هناك فرقا دقيقا بين هذين اللفظين في أصل استعمالهما، وكل منهما مظهر لما كان يدور من تدوين لأقوال العلماء والمتصدرين للتعليم «أما الأمالي فكان يملئها الشيخ أو من ينبيه عنه بحضرته فيتلقفها الطلاب بالتقيد في دفاترهم، وفي هذا يكون الشيخ قد أعد ما يملئه، أو يلقي إلى الطلبة ما يشاء من تلقاء نفسه. أما المجالس فتختلف عن تلك بأنها تسجيل كامل لما كان يحدث في مجالس العلماء ... وفيها كذلك يُسأل الشيخ فيجيب، فيدون كل ذلك فيسمى مجلسا»^(٢٣). وبصرف النظر عن الفروق الدقيقة بين المجالس والأمالي؛ ففي النهاية «كلاهما يسلك طريقا واحدا، ويهدف إلى غاية واحدة»^(٢٤). لكن إشارة المقتبس السابق إلى مسألة (الإعداد) لا تميز الأمالي عن المجالس فحسب، بل تنقلها من الشفاهية المفترضة في مثل هذا النوع من التأليف إلى عالم الكتابة وما يتعلق بهذا العالم من قوانين وأعراف.

ويشير السمعاني إلى أن طبيعة عمل المملي تتمثل في تفسير الغريب وشرح الغامض؛ فحين يصادف «حديثا فيه كلام غريب فسرّه، أو معنى غامض بينه وأظهره»^(٢٥). وقد ألمح السيوطي إلى شيء من ذلك في معرض حديثه عن هذا الفن حين قال: «يورد المملي بإسناده كلاما عن العرب الفصحاء، فيه غريب يحتاج إلى تفسير ثم يفسره، ويورد من أشعار العرب وغيرها بأسانيده، ومن الفوائد اللغوية بإسناد وغير إسناد ما يختاره»^(٢٦).

يظهر من هذا أن كتب الأمالي في مجملها تهتم بتفسير الغريب وتأويل الأشعار والأخبار، ومن هنا يكون عدها من جملة كتب الأدب بمفهومه العام، كما هو حالها الآن، عملا يفتقر إلى الدقة. وإذا كان من المستبعد جعلها ضمن كتب التفسير لأنها غير مخصصة لتفسير سور القرآن، إذ يتناول العالم في

تفسيره إلى جانب الآيات المتفرقة نصوصا أخرى كالأحاديث والأخبار والأمثال والأشعار، فهل يمكن أن تعد تلك المدونات كتباً في التأويل؟ أليست طبيعة عمل المملي - في الأغلب - تقوم على إملاء تأويلات لجملته من النصوص القرآنية والحديثية والشعرية والنثرية؟!

ومع أن كتاب (أمالي المرتضى) من بين هذه الأمالي، ويسير على مناهجها، غير أنه من اليسير عده كتاباً في (علم التأويل)، ليس لأن مجالسه كلها تبدأ بكلمة تأويل: (تأويل آية، تأويل خبر...)، ولكن لأنه انشغل بتقرير قواعد ومبادئ وأصول لعلم التأويل؛ ذلك «أن هذه الأمالي وضعت أصلاً للتأويل والتفسير»^(٢٧). يقول المرتضى مقرراً هذه الحقيقة: «وقد نهجنا طريق التأويل، وبيننا كيف التوصل إليه»^(٢٨)، وإذا كان ذلك كذلك، فما مفهوم التأويل عنده؟

١- رؤية قديمة:

لم يحدد الشريف المرتضى للتأويل مفهوماً محدداً وإنما يمكن استنباطه من استقراء نصوص أماليه، وهو استنباط يكشف عن ولع بالبحث عن المعاني المتعددة للنص الواحد، ويرتكز على تقليب النص على وجوهه والبحث عن معانيه الظاهرة والباطنة، ومثل هذا الولع كان محل مواخظة من بعض القدماء والمحدثين.

لم يسلم كتاب الأمالي من انتقاد كثرة الوجوه التي تسفر عنها تأويلات المرتضى، ويكشف الكتاب نفسه عن شيء من الاعتراضات التي واجهت هذه النزعة عند الشريف المرتضى، وفي سياق بعض الأسئلة التي يمهّد بها للتأويل أورد المرتضى عبارات كان يرددها منتقده من أنه يصل إلى بعض المعاني

بـ«الاستكراه والتعسف»^(٢٩). وقد يكون ذلك علامة على أن النقد القديم قد ألف أن يكون التأويل بحثاً عن المعنى الواحد، وحين يصادف القارئ القديم توجهها يبحث عن عدد غزير من المعاني فربما عدّ ذلك نوعاً من التعسف والتمحل، ويبدو أن إكثار الشريف المرتضى من الحث على وجوب ذكر عدد كبير من الوجوه في كل نص، كان محاولة منه لإقناع القراء بإمكان الوصول إلى أكثر من معنى للنص الواحد.

أما حواشي أصل (الأمالي) فتفيض بالانتقادات الصريحة على تعدد دلالات النص وتنوعها^(٣٠).

وجد أحدهم المرتضى يستنبط أربعة أوجه من قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز: " قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أُمِرْتُ لَأُتْسَجِنَنَّ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ " ^(٣١)، فكتب فكتب في الهامش: «معنى " رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ "؛ أي طالبت منه أن ينزل عن نفسه فيسملها مني؛ هذا هو حقيقة هذه الكلمة»^(٣٢). ولا يهمننا من هذا النص إلا ملاحظة الثقة التي يظهرها كاتب التعليق في الوصول إلى حقيقة المعنى المراد من الآية، وهو توجه يؤكد المعنى الواحد للنص، ويشكك في جدوى البحث عن المعاني المتعددة للنصوص.

وفي موضع آخر من الكتاب وعند ذهاب المرتضى إلى أن قول الشاعر: «وتلحن أحياناً»^(٣٣) يحتمل أكثر من معنى؛ منها: أنه أراد الكناية عن الشيء والتعريض بذكره، ومنها الفطنة وسرعة الفهم^(٣٤). نجد هامشاً لقارئ غير معروف يتعقب فيه المرتضى على تأويله السابق قائلاً: «اللحن من الغواني

والفتيات غير مستكره ... ثم ما الموجب لأن يتمحل للبيت وجه يسلبه حسن الطباقي؟»^(٣٥). وينتهي إلى «أن المعنى هو اللحن الذي يضاد صواب الإعراب وإقامته»^(٣٦).

وتكتظ حواشي الأمالي بمثل هذه التعليقات التي يستشف منها حرص أصحابها على المعنى الواحد للنص في مسعى حثيث للوصول إلى المعنى عينه الذي أراده المتكلم^(٣٧).

ويبدو أن فكرة المعاني المتعددة التي يقود إليها تأويل المرتضى لم تجد قبولا عند بعض نظرائه؛ إذ يظهر أن لعبد القاهر الجرجاني على تأويل المرتضى بعض الملحوظات التي لا يذكره فيها بالاسم، ويكتفي بالتلميح من غير تصريح؛ فمن ذلك ما ورد في معرض إنكاره على بعض المؤولين إسرافهم في التأويل، وميلهم الشديد إلى تكثير الوجوه حتى إنهم: «يستكروهون الألفاظ على ما لم تقله من المعاني»^(٣٨). ثم يضيف: «وليس التعسف الذي يرتكبه بعض من يجهل التأويل من جنس ما يقصده أولو الأغاز، وأصحاب الأحاجي، بل هو شيء يخرج عن كل طريق، ويبين كل مذهب، وإنما هو سوء نظر منهم، ووضع الشيء في غير موضعه، وإخلال بالشريطة، وخروج عن القانون، وتوهم أن المعنى إذا دار في نفوسهم، وعقل من تفسيرهم فقد فهم من لفظ المفسر، وحتى كان الألفاظ تنقلب عن سجيته، وتزول عن موضوعها فتحمل ما ليس من شأنها أن تحمله، وتؤدي ما لا يوجب حكمها أن تؤديه»^(٣٩).

وفي موضع آخر يقترب فيه عبد القاهر من التصريح باسم المرتضى: «ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يوهموا أبدا في الألفاظ الموضوع على المجاز والتمثيل، أنها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك،

ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة، وبمكان الشرف. وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثران في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلال قد قدحوا به، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق»^(٤٠). وسواء قصد عبد القاهر بكلامه السابق انتقاد المرتضى أو لم يقصد، فإنه يكشف عن وجود نهج آخر مخالف لمنهج المرتضى.

٢- رؤية معاصرة:

تبع كثير من الدارسين الدكتور عبد الرزاق محيي الدين في موقفه من تأويل المرتضى الذي تختصره عبارته التالية: «فما أواخذه به، أو اختلف معه فيه، ولعه بكثرة التخريج والتأويل، وادعاء إمكان أن يراد بتعبير ما جملة معان، وأن يؤدي إلى جملة أغراض لا مانع من الأخذ بأحدها. وهي خاطرة التزمها، وعمل بها تحت ظروف قاسرة من عمله الفقهي، أو عمله الكلامي، وأسرى بها إلى عمله الأدبي النقدي ... وأنا اختلف مع المرتضى في هذا الذي ذهب إليه، فإن العبارة لا تؤدي إلا معنى واحدا، ولا تشتمل إلا على معنى واحد»^(٤١).

فقد وجد هذا الكلام قبولا واسعا عند الباحثين، حتى إن بعضهم اقتبس به نصه من غير إشارة إلى محيي الدين^(٤٢). ومنهم من احتفى بهذه الآراء مؤكدا موافقته الصريحة عليها بقوله: «وهذه ملاحظة صحيحة»^(٤٣). مضيفا من جهته أن طابع المرتضى في تأويل النصوص «يظهر فيه بعامة الميل إلى التكلف، والجنوح إلى الاستكراه والتعسف، والكد في استقصاء الوجوه المحتملة»^(٤٤). ومنهم من

عبر عن موقف مشابه لموقف محيي الدين ومن تبعه بقوله: «جرّصُ المرتضى على أن يتكثر من ذكر الوجوه، وأن يأتي لكل آية بأكثر عدد ممكن من التأويلات، كان يحمله على التعسف في أحيان ليست بالقليلة، ولم تكن الوجوه المتعددة التي يوردها في تأويل الخبر الواحد دائما مقبولة أو مقنعة، أو في مستوى واحد من حيث الجلاء والوضوح، بل كان أحيانا يتعسف الحكم تعسفا شديدا، وقد كان يكفي ذكر وجه واحد واضح، أو وجهين؛ ليسلم من العسف والجور في الأحكام، ولكن ذلك - كما عرفنا - كان هو المنهج الذي ارتضاه لنفسه»^(٤٥).

ولئن رأينا اتفاق القراءتين القديمة والمعاصرة على رفض مسلك المرتضى في التأويل فإن ذلك ينم عن أن تأويل المرتضى لم يحظ بالعناية اللازمة من الدارسين، وأنه لا زال بحاجة إلى قراءات لا تتشغل بإصدار الأحكام السريعة المجردة، وإنما يتأسس الحكم على القراءة المتأنية التي لا تقدم خطابا معينا دون اهتمام بتشريح مآلته وكشف آليات تشكله المعقدة. من هنا يكون التوقف عند تسجيل ميل المرتضى إلى كثرة الوجوه في التأويل موقفا غير كاف في النظر النقدي، بل ينبغي المضي أبعد من ذلك في استخراج المسلمات التي تقف خلف نقد المرتضى و «غرامه بالتأويل»^(٤٦)، وهذا ما يجعلنا نطرح سؤالين ربما أسهمت الإجابة عنهما في تبين ملامح مفهوم التأويل كما تصوره المرتضى، وهما: لماذا اهتم الشريف المرتضى بالبحث عن المعاني المتعددة، ولم يكتف بالمعنى الواحد؟ وكيف استطاع الوصول إلى هذا الكم الكبير من المعاني في كل نص؟

كانت الإجابة عن مثل هذين السؤالين عند بعض الدارسين، كالذين عرضنا

لآرائهم في تأويل المرتضى، تنصب على مذهبه الاعتزالي. ولطالما كانت الانتماءات الفكرية التي تفصح عن نفسها كالاعتزال أو التشيع أو ما شابه ذلك، سببا في عزل الشخصية المدروسة عن محيطها الثقافي الواسع الذي تنتمي إليه، وحصرها ضمن إطار محدود. ذلك أن تلك التوجهات الفكرية تغري الباحثين بمتابعة أثرها على تفكير الشخصية المدروسة، فتتخسر اهتماماتهم في اتجاهات تأخذها بعيدا عن المناخ الفكري العام الذي شكل وعيها، وتجعلها حبيسة لتلك الرؤية فقط. وقد كان بالإمكان دراسة المرتضى باعتباره معتزليا وعندها ستكون آراؤه الاعتزالية هي الآراء الطاغية على هذه الدراسة، كما كان بالإمكان أن تتوجه الدراسة إلى المرتضى باعتباره شيعيا وحينها ستكون التوجهات الشيعية بأصولها الخاصة هي مدار البحث، وستغفل الدراسة، بالضرورة، توجهاته الثقافية والفكرية التي لا علاقة لها بهذا التوجه أو ذاك. وفي المقابل فإن التجاهل التام للتوجهات الفكرية والمذهبية للشخصية المدروسة يحجب عنها زوايا مهمة من جوانب تفكيرها وأثر توجهات عصره على هذا التفكير، لهذا سعت دراستنا هذه إلى محاولة وضع المرتضى في موقعه العام داخل عصره الذي كان يموج بصراعات مذهبية أنتجت مناظرات ومناقشات - كما أسلفنا - كما أنه لابد من وضعه داخل التراث الذي يتسع لكل التوجهات الفكرية والمذهبية، باعتبار التراث كلا متكاملا لا يمكن عزل جانب منه عن الآخر.

وللحق فالمرتضى نفسه هو من حدد هذا المسار الذي نحاول السير فيه؛ ذلك أن الناظر إلى مصادره في (الأمالي) يجدها خليطا من كل هذه الروافد؛ وقد حاول أحد دارسيه حصر مصادره في (الأمالي) ليجده قد اعتمد مصادر كثيرة في تفسيره، ونوع في الأخذ عن تلك المصادر فقد أخذ عن علماء من

الصحابية والتابعين ومن بعدهم وعن عاصره؛ فقد أخذ عن ابن عباس، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، والحسن البصري، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، وسعيد بن جبير، والطبري، والفراء، وقطرب، والأخفش، ومقاتل، والزجاج، والسدي، وابن جريج، والكساني، والكلبي، وابن مقسم، والمفضل بن سلمة، والرماني، وأبي علي الجبائي، وأبي مسلم الأصبهاني، وأبي القاسم البلخي، ويحيى بن يعمر، وأبي الحسن الكاتب، وابن جنينا، والمبرد، وثلعب، وأبي عبيدة، والمرزباتي، وأبي بكر الأنباري، والمبرد، وابن الأعرابي^(٧). ويبدو أن الباحث، مع أنه بذل جهدا مشكورا في استقصاء مصادر المرتضى، قد سها عن ذكر بعض أسماء مهمة لمن اعتمد المرتضى على أعمالهم وأحال عليها مرارا كالجاحظ وابن قتيبة. ولاشك في أن ورود كل تلك الأسماء في كتاب واحد يكشف عن تنوع كبير في مصادر مؤلفه، من هنا يكون إغفال هذا التنوع في قراءات الشريف المرتضى تعطيلا لجانب مهم من جوانب تفكيره، وهو تفكير يتأسس على ضوابط في فهم النصوص.

ضوابط فهم النصوص:

١- مراتب الأدلة:

تجمع كافة الفرق الإسلامية على الاحتفاء بالعقل، وتتردد في كتاباتها نصوص كثيرة تحتفي بالعقل وتجعله أكرم المخلوقات على الله سبحانه وتعالى- والقرآن الكريم نفسه يعلي من شأن العقل ويجعله مناط المسؤولية الإنسانية، ويذم أولئك الذين لا يعقلون ولا يفقهون. لكن أصحاب الفرق، وإن اجمعوا على مكانة العقل، اختلفوا حول ميادينه وتحديد مدى نشاطه.

وللمعتزلة على وجه الخصوص أسبابهم الخاصة التي دفعتهم إلى الاحتفاء بالعقل، منها أنهم يقولون بقدرة الإنسان على الفعل والاختيار، ومسؤوليته عن هذا الفعل يتضمن بالضرورة اعترافا بوجود قوة مميزة لدى الإنسان تدفعه للاختيار بين الممكنات المختلفة، ومن ثم تحدد مسؤوليته عن اختياره. ومن الباحثين من يشير إلى أسباب أخرى كتأثرهم بالفكر الأجنبي، إلى غير ذلك من آراء بحثتها بتوسع دراسات أخرى^(٤٨).

ما يهمنا هنا هو أن المعتزلة قدموا العقل على النقل، وأعطوه دوراً أولياً وسابقاً على ما سواه، وجعلوا الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي ومترتبا عليه. أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً عليه. ويرتد هذا الفصل بين الدليل العقلي والدليل الشرعي، وتقرير أسبقية الأول على الثاني إلى الجبائين، أبي علي وأبي هاشم اللذين اتفقا على أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره، كما أنه يمكن أن يعرف الحسن والقبح على الجملة. وتختص الشريعة بأنها تكشف له عن الطرائق التي يستطيع عن طريقها أن يؤدي هذه الواجبات العقلية^(٤٩). غاية الأمر أن المعتزلة - لأسباب كثيرة - حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساساً لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة لما في العقول ومنطقه معه، من دون أن تكون هي وحدها الدليل على وحدانية الله وعدله وسائر الأحكام العقلية.

لا يختلف موقف المرتضى عن موقف أصحابه المعتزلة، فالعقل عنده أول مراتب الأدلة؛ «لأن العقل حجة على من أنذر ومن لم يُنذر»^(٥٠). ومما يوفر لأدلة العقل مكاناً متقدماً عنده أنها «لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع

والمجاز»^(٥١). ومما يلفت الانتباه تأكيده المتكرر على هذه الخصلة التي يمتاز بها العقل عند الإشارة إلى أي دليل عقلي. وبناء على ذلك سيحتل الدليل النقلي المرتبة الثانية في سلم الأدلة عند المرتضى لقبوله الاحتمال والمجاز والتأويل، يتضح هذا الترتيب في قوله: «وإذا كنا قد علمنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع والمجاز قبح مواخذة أحد بذنوب غيره، وعلمنا أيضًا ذلك بأدلة السمع ... فلا بد أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها»^(٥٢).

ويبدو أن لهذا الترتيب في الأدلة عند المرتضى أثرًا صريحًا في تعامله مع النصوص وعدم أخذها على ظاهرها.

٢- ما وراء الظاهر:

يعرف الشريف الجرجاني الظاهر بأنه: «اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص»^(٥٣). ويلاحظ بعض الدارسين أن وهما شاع بين الباحثين المعاصرين حول مفهوم (الظاهر) في النقد القديم إذ كثيرًا ما يعتقد «أن الأخذ بالظاهر يعني الأخذ بالواضح وإلغاء الخفي. أي أن المدلول عليه إذا كان خفيًا لا يكون ظاهرًا بل لا يكون ظاهرًا حتى يكون واضحًا، وهذا وهم شائع مضلل ... والواقع أن الظاهر يعني الواضح الجلي والخفي الذي لا يدرك إلا بلطف. أما غير الظاهر فهو ما يأبى النص أن يدل عليه ... فما لم نقله الألفاظ من المعاني فليس ظاهرًا، وما نقله فهو الظاهر سواء أكان جليًا أم خفيًا»^(٥٤).

وقد عرف عن المعتزلة خاصة عزوفهم عن الأخذ بالظاهر، إلا أن الفرق

الأخرى - وإن أظهرت استنكارها هذه النزعة عند المعتزلة - تمارس بدورها العدول عن الظاهر وإن اختلفت دوافعها ومدى رغبتها في الاندفاع في هذا الاتجاه. لكن ما يميز المعتزلة عن غيرهم: حرصهم الدائم على استحضر الحجة. فكان من مبادئ المرتضى - التي يستلهمها من الفكر الاعتزالي - أنه لا عدول من دون حجة؛ «لأن ذلك تحكم بغير برهان»^(٥٥)، والتحكم لا يعجز عنه أحد؛ لهذا كان يصرح بأنه وأصحابه المعتزلة «أحق؛ لأننا نعدل عن الظاهر لدلالة وأنتم تعدلون بغير حجة»^(٥٦).

من هذا المنطلق يقرر المرتضى أن «العدول عن الظاهر بالأدلة القاهرة واجب لازم مستعمل في أكثر القرآن»^(٥٧). وقد يكون للمذهب الاعتزالي بفكره الخاص تأثيره في بعض تصورات المرتضى التأويلية، فقد وفر العدول عن ظاهر بعض الآيات القرآنية دعماً مهماً لطالما افتقرت إليه أصولهم. لكن آراء المرتضى في القضايا الاعتزالية لا تختلف في جوهرها كثيراً عن آراء شيوخ المعتزلة، وإن اختلفت في طريقة عرضها وكيفية الاحتجاج لها، وهي الآراء نفسها التي تتكرر عند جميع مفكريهم تقريباً بحيث لا تكاد تميز إضافة أحدهم الخاصة إلا في تفصيلات دقيقة. لهذا لن نتشغل دراستنا بهذه التفصيلات. وما يهمنا تأكيدنا في هذا الموضع أن مجيء ما يخالف وجهات النظر الاعتزالية في أي نص يدفع المرتضى إلى تأويله بصورة توافق تلك الرؤى، هذا ما تعبر عنه عبارته الصريحة: «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء - عليهم السلام - صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما

يجوز عليه وما لايجوز»^(٥٨).

إضافة إلى ما سبق ثمة نصوص خاصة تشكل حافزا من حوافز التأويل عند المرتضى ومنها «أخبار الآحاد»^(٥٩). وتأتي تأويلاته لهذه النصوص في سياق يتفق مع ما ساقه ابن قتيبة من نقد لنصوص تدم أجناسا من الطير والبهائم، ويتفق مع ابن قتيبة في أنه ينبغي ألا تؤخذ تلك النصوص على ظاهرها، حتى إن ثبتت صحتها: «اعلم أن المعول فيما يعتقد على ما تدل الأدلة عليه من نفي وإثبات، فإذا دلت الأدلة على أمر من الأمور وجب أن نبني كل وارد من الأخبار إذا كان ظاهره بخلافه عليه، ونسوقه إليه، ونطابق بينه وبينه، ونجلي ظاهرا إن كان له، ونشرط إن كان مطلقا، ونخصه إن كان عاما، ونفصله إن كان مجملا، ونوفق بين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة. وإذا كنا نفعل ذلك ولا نحششه في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، والمعلوم وروده، فكيف نتوقف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علما، ولا تثمر يقينا؟ فمتى ورت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها، وافعل فيها ما حكمت به الأدلة، وأوجبته الحجج العقلية؛ وإن تعذر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل؛ فليس غير الاطراح لها، وترك التعرّيج عليها؛ ولو اقتصرنا على هذه الجملة لاكتفينا فيمن يتدبر ويتفكر»^(٦٠).

والمرتضى في نصه السابق يبين أن هناك طريقتين للتعامل مع مثل هذه النصوص فإما أن تطرح أو تؤول، لكنه يحبز طريق التأويل، فالتأويل يستمد من هذه النصوص أهميته ونجاعته «وأما إضافة اعتقاد الحق إلى البهائم واعتقاد الباطل والكفر إلى البعض الآخر فمما تخالفه العقول والضرورات ... وإذا ورد أثر في ظاهره شيء من هذه المحاولات؛ إما تطرح أو تؤول على

المعنى الصحيح. وقد نهجنا طريق التأويل، وبيننا كيف التوصل إليه»^(٦١). لهذا لم يكن المرتضى يميل إلى رد الأخبار والأحاديث التي تأتي ظواهرها مخالفة للأصول، أو لا تطابق العقول، ولا يقطع على رواتها بالكذب «إلا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل»^(٦٢).

ويؤكد منهجه هذا وقد سئل عن تأويل الحديث المروي عن النبي ﷺ والذي نصه: «إن الميت ليعذب ببكاء الحي عليه»^(٦٣). وفي رواية أخرى: «من نيح عليه فإنه يعذب بما نيح عليه»^(٦٤). فأجاب: «إنا إذا كنا قد علمنا بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال، ولا الاتساع، والمجاز قبح مؤاخذه أحد بذنب غيره، وعلمنا أيضًا ذلك بأدلة السمع مثل قوله تعالى: (ولا تزر وازرة وزر أخرى)^(٦٥). فلا بد أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها. والمعنى في الأخبار التي سئلنا عنها - إن صحت روايتها - أنه إذا أوصى موص بأن يناح عليه ففعل ذلك بأمره فإنه يعذب بالنياحة عليه، وليس معنى يعذب بها أنه يؤاخذ بفعل النواح، وإنما معناه أنه يؤاخذ بأمره بها ووصيته بفعلها، وإنما قال ﷺ ذلك؛ لأن الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنوح فيأمرون به، ويؤكدون الوصية بفعله وهذا مشهور عنهم»^(٦٦). فالشريف المرتضى قد حمل هذا النص دلالة ليست موجودة في ظاهره ليتفق مع نص آخر أقوى منه.

قد يفهم من هذا أن الظاهر عند المرتضى سطح تختفي تحته المعاني التي يسعى التأويل إلى استبطانها، ومع ذلك فربما كان ظاهر اللفظ في حالات كثيرة شرطًا لصحة التأويل؛ وهو ما كان يحرص عليه المرتضى في تأويله.

٣- مراعاة الظاهر:

كثيراً ما يقيم المرتضى تأويله بناء على جملة من الافتراضات التي لا تنظر إلى السطح الخارجي للعبارة وتستبطن البنية العميقة لها؛ فيرى أن في الكلام حقاً، أو تقديماً أو تأخيراً، أو غير ذلك، وكان يردد دائماً: إن «كل جواب مطابق للظاهر ولم يبين على المحذوف كان أولى»^(٦٧).

لا يقبل التسرع في القول بالتقديم أو التأخير «مادم هناك وجه ظاهر يغني عن التقديم والتأخير»^(٦٨). حتى صار الظاهر المرصد الذي يراقب به التأويل؛ فيحتكم إليه في تأويله، ويزن من خلاله تأويلات الآخرين، وتراه يردد بعد كل تأويل: «وهذا التأويل يطابقه الظاهر»^(٦٩)، أو «الظاهر بهذا الوجه أولى»^(٧٠)، أو «فالظاهر لا حجة لهم فيه»^(٧١)، أو «فلا تعلق لهم بظاهره»^(٧٢)، «فثبت بهذا أن الظاهر شاهد لنا»^(٧٣). «والظاهر بخلاف ذلك»^(٧٤). «ووجه الآية ما يشهد له ظاهر لفظها غير ما سلكه أبو مسلم»^(٧٥).

وحتى نتبين هذه المسألة بوضوح أكثر نتأمل تأويل المرتضى لقوله ﷺ: «نية المؤمن خير من عمله»^(٧٦). إذ يورد في مستهل تأويله سؤالاً مفاده: إذا كان من المعلوم أن النية أخفض باباً من العمل؛ فكيف يجوز أن تكون النية خيراً من العمل؟ وبعد أن يبطل معنيين نقلهما عن بعض المؤولين يستنبط من الحديث ثلاثة معان؛ الأول: لا تحمل فيه لفظة (خير) في الخبر على معنى (أفعل) الذي هو للتفضيل والترجيح، ويكون معنى الكلام: «إن نية المؤمن من جملة الخير من أعماله؛ حتى لا يقدر مقدر أن النية لا يدخلها الخير والشر كما يدخل ذلك الأعمال»^(٧٧).

يضيف: «فأما الوجهان اللذان خطرا ببالي إذا قدرنا أن لفظة خير محمولة على الفاضلة؛ أحدهما أن يكون المراد: نية المؤمن مع عمله خير من عمله العاري من نية؛ وهذا مما لا شبهة فيه كذلك.

والوجه الثاني أن يريد: نية المؤمن لبعض أعماله قد تكون خيرا من عمل آخر له لا تتناول هذه النية، وهذا صحيح لأن النية لا تجوز أن تكون خيرا من عملها نفسها، وغير منكر أن تكون نية بعض الأعمال الشاقة العظيمة الثواب أفضل من عمل آخر ثوابه دون ثوابها...

وهذان الوجهان فيهما على كل حال ترك لظاهر الخبر لإدخال زيادة ليست في الظاهر، والتأويل الأول إذا حملنا لفظة خير على خلاف المبالغة والتفضيل مطابق للظاهر، وغير مخالف له، وفي هذا كفاية بمشيئة الله»^(٧٨).

يكشف لنا ما سلف بعضا من ملامح مفهوم التأويل عند المرتضى إذ يبدو أنه: صرف النص عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله على نحو يجعل المعنى المحتمل لا يتعارض مع الظاهر.

دعائم التأويل:

ويرتكز التأويل عند الشريف المرتضى على مرتكزات، منها:

الاحتمال ومعنى النص:

١- إزاحة معنى المتكلم:

بيننا فيما سبق أن تأويل المرتضى يعتمد على عنصرين مهمين هما: العقل والظاهر، من هنا يضع المرتضى لتأويله قاعدة عامة تقول: «إن أدلة العقل

هي التي تتحكم في إثبات الأحكام للمعاني»^(٧٩). وتتيح له هذه القاعدة استحضار كل الوجوه التأويلية الممكنة؛ ذلك أنه لما كانت الألفاظ تحتل وجوها كثيرة بحكم طبيعتها صار كل معنى لا يتعارض مع العقل ولا يخالف الظاهر يحتمل أن يكون معنى مراداً من النص، يقول المرتضى: «وليس يجب أن يجعل إطلاق الألفاظ المحتملة دليلاً على إثبات الأحكام والمعاني ومعتزلة على أدلة العقول ... لأن أكثر المتشابه قد يحتمل الوجوه الكثيرة المطابقة للحق الموافقة لأدلة العقول فيذكر المتأول جميعها»^(٨٠).

تؤكد ممارسات المرتضى التأويلية إخلاصه لمقدماته النظرية هذه؛ فهو لا يفتأ يذكر بوجوب إيراد المؤول جميع الوجوه الممكنة في كل نص، يقول: «على المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام مما لا تدفعه حجة، وإن ترتب بعضه على بعض في القوة والوضوح»^(٨١). ولطالما حرص المرتضى على إيراد جميع الوجوه المحتملة في النصوص؛ لهذا كان للنص الواحد عنده تسعة معان في بعض الأحيان^(٨٢). ولا شك في أن هذه النزعة عند المرتضى تثير تساؤلاً مهماً، فإذا كان للنص الواحد هذا العدد الغزير من أوجه التأويل، فهل أراد صاحب النص كل تلك المعاني؟

من المعلوم أن أي تأويل لا يخرج عن أحد الاتجاهات الثلاثة التالية: فإما أن يكون التأويل بحثاً عن معنى المؤلف، أو بحثاً عن معنى النص، أو بحثاً عن معنى القارئ^(٨٣). والواقع أن التأويل في النقد القديم يوشك أن يكون مقتصرًا في مجمله على معنى المؤلف، لكن مما يسترعي الانتباه أن المرتضى لم يكن يظهر عنايته المستمرة بمراد المتكلم حتى وهو يؤول النص القرآني؛ فهو يحث المؤول على ألا ينشغل بمعنى المتكلم، وأن يورد كل الوجوه

المحتملة «ولا يقطع على مراد الله منها بعينه؛ لأن الذي يلزم مثل ذلك أن يعلم في الجملة أن يراد من المعنى ما يخالف الأدلة، وأنه قد أراد بعض الوجوه المذكورة المتساوية في الجواز، والموافقة للحق، وليس من تكليفنا أن نعلم المراد بعينه»^(٨٤). هكذا يتخلص المرتضى من الحرج الذي لازم تأويل النص الديني، وهو ما ألقى بظلاله على التأويل حتى أصبح ممارسة مكروهة، حيث تخلص من عبء أثقل كاهل المؤولين السابقين، وهو ضرورة مراعاة المعنى المفترض أن الله أراده، من خلال توصله إلى هذا المبدأ: وهو أن هذا الأمر ليس من تكليفنا، وكل ما «على المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام، من وجوه المعاني»^(٨٥).

ولا يماري الدارسون في أن هذه الرؤية تشكل «تطوراً نوعياً في النظر إلى النصوص، وتفسيرها»^(٨٦)، كما يذهب إلى ذلك الهللق الذي يؤكد أن هذا الطرح مما ينفرد به المرتضى من بين المؤولين القدماء: «أما بخصوص ما ذكره الشريف المرتضى من أنه ليس على مفسر غريب الكلام والشعر معرفة مراد المخاطب بعينه، وإنما يتعين عليه إيراد جميع التأويلات المحتملة، فإننا لا نعرف أحداً من السابقين عليه قد صرح بمثل هذه المقولة بهذا الوضوح»^(٨٧).

ويرى الهللق أن التأويل في النقد القديم قبل المرتضى قد شهد ميلاً واضحاً نحو البحث عن المعنى الواحد، فمن مقارنته النقدية بين المرتضى والآمدي يخلص الباحث إلى أن «الآمدي يميل إلى المعنى الواضح الذي لا يحتاج إلى كد ذهن، ولا إلى أعمال فكر في الوصول إلى المراد منه، فهو إذاً كأنه يميل إلى المعنى الواحد، أو إلى المعنى الذي يتوقع أن الشاعر قد قصد إليه. ولم تكن هذه الطريقة هي طريقة الآمدي وحده، بل إنها كانت طريقة كثير من النقاد

الآخرين»^(٨٨). ولقد رأينا فيما سبق كيف واجه تأويل المرتضى جملة من الانتقادات، وهو ما يؤكد هذه النتيجة.

يتجاوز هذا الطرح الذي يطرحه المرتضى مسألة البحث عن المعنى الواحد للنص، ويقدم تصوراً مبنياً على افتراض أن النص في الغالب يحتمل أكثر من معنى، وهذا لا ينافي عنده أن يكون المؤلف أراد كل تلك المعاني؛ «لأن الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني؛ فيجوز أن يكون أراد المخاطب كل واحد منها منفرداً، وليس عليه العلم بمراده بعينه، فإن مراده مغيب عنه، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام»^(٨٩).

يتأكد موقف المرتضى القائم على الاهتمام بما يقوله النص أكثر من الاهتمام بمعنى المتكلم بقوله: «لو جهلنا التأويل جملة لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة، وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه، ونعلم إن كان حكيماً أن له غرضاً صحيحاً»^(٩٠). وهنا يصرح المرتضى بعدم ضرورة معرفة قصد المتكلم، فذلك لا ينفي صحة القراءة وسيبقى بإمكان القارئ أن يصل إلى معنى ما يحقق له التوازن الذي تنتشه قراءته.

واقتراض الحكمة في صاحب النص لا يعني البحث عن معناه بالتحديد، لكنه يعني أن لهذا النص معنى وغرضاً صحيحاً. وإزاحة معنى المؤلف، وهي غاية ما كان بمقدور المرتضى تحقيقه، مما يوفر للنص قراءة مستمرة على مر الأزمان. ولكن ما البديل عن معنى المؤلف؟

٢- تغيب معنى المتكلم:

تأويل النصوص أسسه ومراميه في أمالي الشريف المرتضى **فكر وإبداع**

يعلل المرتضى ضرورة أن يذكر المؤول كل الأوجه المحتملة للنص بغياب مراد صاحبه، ولعله من النادر أن يتوفر المؤول على معنى نص منسوب إلى صاحبه، ولكن كيف يعالج المؤول نصا علم مراد صاحبه؟

يورد المرتضى بيّنا للفرزدق فيه لفظة: (شَغَر) التي تعني في المعجم: رفع الرَّجُل^(٩١). يقول: «وأما قول الفرزدق:

شغارة تقذ الفصيل برجلها فطارة لقوادم الأبقار

فإنه من غريب شعره، وفسره الفرزدق قال: معنى (شغارة) أنها ترفع رجلها للبول»^(٩٢). وتمضي الرواية مودة معنى البيت على لسان الفرزدق، وأنه أراد تعيير نساء جرير بأنهن راعيات، وذلك مما تعير به العرب النساء^(٩٣).

وهذا الخبر نموذج واضح لحضور مراد المتكلم؛ فقد أوضح صاحب النص بعض معاني مفردات النص وبين مراده منه، فهل يمكن أن يكون للنص تأويل آخر؟ يقول المرتضى معقبا على تأويل الفرزدق: «وعندى أن قوله "شغارة" كناية عن رفع رجلها للزنا، وهو أشبه بأن يكون مراده في هذا الموضع»^(٩٤). ودليل المرتضى على أن هذا التأويل هو الأقرب قول الفرزدق قبل هذا البيت:

كم عمة لك يا جريرُ وخالة فدعاء قد حلبت عليَّ عِشاري
كنا نحاذر أن تضيع لقاحنا ولها إذا سمعتُ دعاء يسار

ويضيف المرتضى: «ألا ترى أنه قد وصفها بالولة، وترك حفظ اللقاح عند سماعها دعاء يسار؛ ويسار اسم راع؛ فكأنه قد وصفها بالولة إلى الزنا

والإسراع إليه، وترك حفظ ما استحفظته من اللقاح، فالأشبه أن يكون قوله "شغارة" مع كونه عقيب البيت الذي ذكرناه محمولا على ما أشرنا إليه»^(١٥).

تستدعى مثل هذه النماذج اللافتة من نماذج التأويل في الأمالي التدقيق في قول المرتضى إن مراد صاحب النص «مُعَيَّبٌ عنه»^(١٦)؛ أي عن المؤول، ويبدو أن استعماله لصيغة اسم المفعول إشارة صريحة إلى أن مراد النص ليس غائبا بطبيعته، بل ينبغي أن يغيب عن ذهن المؤول فلا ينشغل بما أراده صاحب النص بل عليه أن يبني معناه الخاص.

وتشير مناداة المرتضى المتكررة بإيجاد كل المعاني التي تحتلها لغة النص بأنه منشغل بالبحث عن معنى النص تحديدا، ومع ذلك لا يتقدم بمشروع نظري واضح المعالم يطرح من خلاله بديلا عن معنى المؤلف، لكن تأويله التطبيقي يشهد على سيره في هذا الاتجاه. هذا ما تزيده تأويلاته في بعض مؤلفاته المطبوعة، فكتابه الأمالي حفل بتأويلات مطولة لآيات كثر الحديث عنها بين علماء التفسير، أو تباينت آراؤهم في تفسيرها. يقول أحد دارسيه: «وعندما يأخذ الشريف المرتضى في تأويل الآيات يطلق لمكاته العقلية والأدبية العنان ويسبح في بحار التأويل بحرية وتدفق تثيران اهتمام القارئ ودهشته. ويبدع في توليد المعاني حتى لا يترك آية إلا ويوجد لها بضعة معان كلها تحتلها لغة الآية»^(١٧).

وليس الآيات القرآنية وحدها هي التي تلهم المرتضى للوصول إلى أفق رحبة من الفضاءات الدلالية بل إن للنصوص الأخرى كالأحاديث والأشعار- نصيبها الوافر من المعاني المتعددة. ولكي نقف على منهجه في هذا الصدد

نتأمل تأويله الخبر المروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ هذا القرآن مأدبة الله، فتعلموا مأدبته ما استطعتم؛ وإنَّ أصفر البيوت لجوفٌ أصفرٌ من كتاب الله»^(٩٨). يقول: «المأدبة في كلام العرب هي الطعام، يصنعه الرجل ويدعو إليه الناس، فشبّه النبي ﷺ ما يكتسبه الإنسان من خير القرآن ونفعه وعائدته عليه إذا قرأه وحفظه، بما يناله المدعو من طعام الداعي وانتفاعه به... ويمكن في قوله (مأدبة) وجه آخر؛ وهو أن يكون وجه التشبيه للقرآن بالمأدبة وتسميته بها من حيث دعا الخلق إليه، وأمرهم بالاجتماع عليه، فسماه النبي ﷺ مأدبة لهذا الوجه؛ لأن المأدبة هي التي يدعى الناس إليها، ويجتمعون عليها، وهذا الوجه يخالف الأول؛ لأن الأول تضمن أن وجه التشبيه من حيث النفع العائد على الحافظ للقرآن، كما ينتفع المدعو إلى المأدبة بما يصيبه من الطعام. وهذا الوجه الآخر تضمن أن التشبيه وقع لاجتماع الناس في الدعاء إليه، والإرشاد إلى إصابته. وليس يبعد أن يريد عليه السلام بالخبر المعنيين معا فلا تنافي بينهما»^(٩٩).

أما حين ننقل مع المرتضى إلى فضاء الشعر فإنه يحرص على أن يضع لنا عنوانا لافتا يقربنا إلى مفهوم (الاحتمال) عنده يقول: «ومما يفسر في الشعر تفاسير مختلفة والقول محتمل الكل»^(١٠٠).

ثم يورد أبياتا كثيرة لعدد من الشعراء ويفسرها بتفسيرات متعددة تحتملها كلها لغة الشعر، من ذلك وقوفه عند أبيات للبحثري في وصف الشيب يقول فيها:

شعرات أقصهن ويرجع — من رجوع السهام في الأغراض

وأبت تركي الغديات واللا صال حتى خضبت بالمقراض

ليستخرج منها ثلاثة معان محتملة حيث يقول:

«معنى قوله رجوع السهام في الأغراض أنه لا يملك ردا لطلوع الشيب في شعره ولا تلافيا لحلوله فيجرب في ذلك مجرى رجوع السهام إلى الغرض في أنه لا يملك مرسل السهم صده عنه، ولا رده عن إصابته. ويمكن في ذلك وجه آخر، وإن كان الأول أشف، وهو أن يريد بالأغراض المقاتل والمواضع الشريفة من الأعضاء فكأنما يرجع الشيب بعد قصه له، وطلوعه في شدة إيلامه وإيجاعه بإصابة السهم للمقاتل والفرائص. ويحتمل وجهها آخر وهو أن السهام تنزع من الأغراض ثم ترجع بالرمي إليها فأشبهت في ذلك الشيب في قصه وطلوعه، ورجوعه إلى مواضعه»^(١٠١).

ويقول في موضع آخر: «ومما فسر أصحاب المعاني على وجه وهو بغيره أشبه، وأقل الأحوال أن يكون محتملا للأميرين، فلا يقصر على أحدهما قول الخنساء:

يا صخر وراد ماء قد تنازره أهل الموارد ما في ورده عار

لأنهم يقولون: مرادها بالبيت ما في ترك ورده عار، يظنون أنه متى لم يحمل على ذلك لم يكن له فائدة، ولا فيه مدح.... وليس الأمر كما ظنوه؛ لأنه يحتمل أن يريد أنه لا عار في ورده على ظاهر الكلام والفائدة فيه ظاهرة؛ لأن البيت وإن تضمن ذكر ورود الماء فهو كناية عن ركوب الأمور الصعاب التي من جملة إيراد الماء غلبة وقهرا، فكأنها قالت: إنك توردها قد تنازره الناس، وتركب أمرا صعبا قد نكل عليه الخلق، ولك بذلك حظ الشجاعة

والبسالة، ومع ذلك فلا عار عليك في ركوبه، لأنه ربما فعل الإنسان فعلا يحوز به أكثر الحظ من الشجاعة وإن لحقه بعض العار، من قطيعه رحم، أو نكث عهده، أو ماجرى هذا المجرى، فكانها نفت عن فعله وجوه العار»^(١٠٢).

ولا يكتفى المرتضى بإيراد تأويلات متعددة لمعاني أشعار بعض الشعراء الآخرين بل إنه - وهذا هو الأهم - يفعل الشيء نفسه مع شعره هو؛ ففي مواضع متفرقة من مؤلفاته، يورد أبياتا كثيرة من شعره هو ثم يفسرها عدة تفسيرات كذلك، ولا يقطع بتأويل بعينه مع أنه هو قائل تلك الأبيات، بل جعل ذلك كله جائزا ما دامت لغة النص تحتمله^(١٠٣).

لعل النماذج التي اطلعنا عليها هنا، فضلا عما مر بنا من نصوص، تكشف كيف تتعاضد آراء المرتضى وقراءاته التأويلية في صياغة بعض المبادئ التأويلية الصالحة لأكثر النصوص الدينية والأدبية. من هنا يكون من باب التعجيل في إصدار الأحكام القول: «لم يقرر المرتضى لنقده مبادئ عامة، مما حاول أن يستخلصه لنفسه، أو ينميه إن كان قد سبق إليه، ولم تعرف له أصول وقواعد يرد إليها ما يختلف في الحكم عليه»^(١٠٤)؛ ذلك أن قارئ المرتضى لن يجد صعوبة في ملاحظة منطلقاته النقدية الواضحة، وهذا تلخيص لأهم مبادئه التأويلية التي تتعلق بفقرتنا هذه:

- أ - ليس من تكليفنا البحث عن معنى المتكلم.
- ب - لا ضرر من جهلنا قصد المتكلم.
- ج - يجب أن يكون مراد المتكلم مغيبا عنا.
- د - لمن أراد البحث عن مقصد المتكلم: أحد تلك المعاني أرادته

المتكلم، «ومنها وجوه تطابق الحق فيعلم في الجملة أنه قد أراد أحدهما»^(١٠٥)، وإذا لم تتناف الأوجه فربما أرادها جميعا.

هـ - من حق النص أن تورد كل ما تحتمله لغته من معان.

هذه بعض الأسس التأويلية التي يجليها مفهوم الاحتمال، ومع كل ذلك يبدو أن (الاحتمال) بما يحيل عليه من المرونة والتعدد قد سهل للمرتضى أن يتخلص من المعنى الواحد للنص، لكنه - كما يظهر - لم يدفعه إلى التخلص نهائيا من سلطة المتكلم. ولعل المرتضى حين سعى إلى تأسيس أصول ومبادئ لعلم التأويل قد واجه جملة من المحاذير التي فرضت عليه عدم القطيعة مع تراث أسلافه، لاسيما أنه يتعامل أساسا مع النص القرآني، فكانت إشارته إلى أن أحد هذه المعاني معنى وضعه المؤلف هي من بين ما يحافظ بها على المشتركات مع التصورات القديمة في ما يخص مقصدية النص. وربما فضل أن يقتصر إسهامه على محاولة تطوير بعض تلك التصورات بدلا من نسفها، فخرج بمنهج توفيقى يحضر فيه معنى النص ومعنى المؤلف معا. وعلى أية حال فقد كان تصويره المتحرر من قيود البحث عن المعنى الواحد، وإشاعته مفهوم (الاحتمال) وتجريبه له مع شتى النصوص، خطوة مهمة نحو بناء المعنى بدلا من التفتيش عنه، وربما كان هذا مما يقرب تأويل المرتضى من التصورات الحديثة في التأويل.

وإن كنا قد عالجنا أسباب تعدد أوجه النص الواحد عند المرتضى، فإننا نعالج فيما يلي كيفية التعدد في أوجه التأويل عنده.

تعدد أوجه التأويل:

الألفة مع النص، والأنس باللغة:

تكون لدى المرتضى من اطلاعه على أخبار العرب وأشعارهم رصيد كبير استند إليه كثيراً في تأويل النصوص، فكانت تأويلاته تتكى على خبرته الواسعة بكلام العرب وعاداتهم؛ يجيب أحد سائله عن قوله تعالى: "وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُوكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبُّونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ" ^(١٠٦)، وقد سأل: كيف يصح أن يقول: (وإذ أنجيناكم) فيخاطب بذلك من لم يدرك فرعون ولا نجا من شره؟ فيقول: «ذلك معروف مشهور في كلام العرب، وله نظائر؛ لأن العربي قد يقول مفتخراً على غيره: قتلناكم يوم عكاظ وهزمناكم؛ وإنما يريد أن قومي فعلوا ذلك بقومك. قال الأخطل يهجو جرير بن عطية:

ولقد سما لكم الهذيل فنا لكم ياراب حيث يقسم الأنفالا

في فيلق يدعو الأراقم لم تكن فرساته عزلا ولا أكفالا

ولم يلحق جرير الهذيل، ولا أدرك اليوم الذي ذكره؛ غير أنه لما كان يوم من أيام قوم الأخطل على قوم جرير، أضاف الخطاب إليه وإلى قومه؛ فذلك خطاب الله تعالى بالآية إنما توجه إلى أبناء من نَجَّى من آل فرعون وأحلافهم. والمعنى: وإذ نجينا آبائكم وأسلافكم؛ والنعمة على السلف نعمة على الخلف» ^(١٠٧). وهذا النص نموذج ممثل لطريقة تأويل المرتضى الذي ينهل من الخبرة بعادة العرب وأخبارهم.

وفي مواضع أخرى ينتقد المرتضى تأويلات تعاملت مع النص النبوي

بحذر شديد ولم تستعمله فيما يخدم الأهواء الآنية كالتى أثرت عن بعض الفرق، لكن المرتضى يرى في ذلك عجزاً عن الوصول إلى المعنى الصحيح، لاسيما أن تلك النصوص لم تخرج عن مجاري كلام العرب، وينهي تأويلاته لها بعبارته التي يكررها في مثل هذه المواطن: «ولهذا نظائر في القرآن وكلام العرب وأمثالهم كثيرة ظاهرة على من له أدنى أنس بمذاهبهم، وتصرف كلامهم»^(١٠٨).

من هنا يمكن القول إن المرتضى يريد من المؤول أن يوظف إدراكه بمرامي لغة العرب وخصائصها التعبيرية، وعن ذلك يقول:

«وللعرب ملاحن في كلامها، وإشارات إلى الأغراض، وتلويحات بالمعاني، متى لم يفهمها ويسرع إلى الفطنة بها من تعاطى تفسير كلامهم، وتأويل خطابهم كان ظالماً نفسه، متعدياً طوره»^(١٠٩).

وما ذهب إليه المرتضى من ارتكاز التأويل على الأنس باللغة نجد نظيراً له في كلام ابن جني؛ إذ قال: «إن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة إليها، فإنما استهواه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطبت الكافة بها ... ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاوله، لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقوة بالبعد عنها. وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز وقلمها يخرج الشيء منها على الحقيقة»^(١١٠).

وتظهر ممارسة المرتضى تعويلها على ذلك؛ فكثيراً ما يستهل تأويله بمثل قوله: «إن للعرب فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادة معروفة، ومذهباً

معروفاً عند من تصفح كلامهم وفهم عنهم»^(١١١)، أو يقول عقب مناقشته لتأويلات الآخرين، مؤكداً أن المعنى الذي وصل إليه هو المعنى اللائق: «وهذا يبين أنه لا وجه غير ما ذكرناه في الخبر، وهو أشبه بمذاهب العرب وأولى بتفضيل القرآن وتعظيمه»^(١١٢)، أو يقول: «أما معنى الخبر فظاهر لمن كان له أدنى معرفة بمذاهب العرب في كلامها»^(١١٣)، وإن رجح أحد المعاني على الآخر فبناء على ما هو «أولى في لسان العرب»^(١١٤).

وبعد، فإذا كان التأويل عند المرتضى - بمفهومه ومراميه - يقترب من التصورات التي شاعت عن هذا المفهوم في التراث، فلماذا حُصّ تأويل المرتضى بهذا التعدد في المعنى؟ وكيف وصل إلى كل تلك المعاني؟ انطلاقاً من هذين السؤالين، ودخل هذا الإطار، وجدنا أن فكرة الاحتمال من جهة تمنح المعنى تعدداً وتنوعاً تضحل معه فكرة المعنى الواحد، بعد أن استطاعت إزاحة معنى المتكلم. ومن جهة أخرى تتيح فكرة الأنس بلغة العرب للمرتضى مجالا واسعا يتحرك تأويله فيه عبر العودة المنظمة إلى كلام العرب وأخبارهم وأشعارهم، مكوناً من كل ذلك رصيذاً ثقافياً تمتح منه معانيه.

غير أن هذين المفهومين ربما كانا يجذبان تأويل المرتضى في اتجاهين متعارضين؛ فإذا كان مفهوم الاحتمال يدفع تأويل المرتضى خطوات إلى الأمام، فإن مفهوم الأنس يجذبه إلى الوراء، ويعقد صلات وثيقة مع مفاهيم تحكمت في خطاب نقدي تشكل قبله، ومن بينها تلك المفاهيم التي ينتظمها لسان العرب، وسبيل العرب، ومذهب العرب، مما يؤكد أن الزمن لا يزيد مفهوم لسان العرب وما تولد عنه من مفاهيم إلا قوة ورسوخاً حتى أصبحت من مسلمات خطاب التأويل في التراث، ليظهر بهذا التماسك والانصهار.

ووفق هذه المفاهيم تأسست لدى الشريف آلياته الخاصة في تأويل النصوص، وهي آليات نصية تتفتح على النصوص المتعددة بمختلف أنواعها خاصة في أثناء تأويل النص القرآني^(١١٥)، والنص النبوي^(١١٦)، ويعنى عبر ممارسته التأويلية بالسياق المقامي والثقافي، وتعضد تلك الآليات النصية بآليات لغوية معجمية تعنى بصحة المعنى للفظ، فكثيراً ما ترد في الأمالي مثل هذه العبارة التي تصف معنى لفظ «إلا أنه لا يليق بهذا الموضع وإذا حمل عليه لم يعد شيئاً»^(١١٧)، وآليات نحوية وصرفية تعنى بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، والاشتقاق ودلالاته، ولم يفت الشريف الآليات الجمالية التي تركز على مقومات البلاغة من استعارة وتشبيه ومحسنات بيانية^(١١٨)، ومثل هذا التوجه في تأويل النصوص يمثل نقلة نوعية في مفهوم التأويل ومركزاته وآلياته كان الشريف حلقة من حلقاته بين القدماء والمحدثين، لكنها حلقة جديرة بالتوقف عندها لرصد منجزها التأويلي، الذي أمكنه - إلى حد كبير - أن ينقل التأويل إلى علم له أصوله وقواعده وأسس، كما أن له أهدافه ومراميه وآليات تحقيقه، وهو ما يسهم في إعادة قراءة النصوص - خاصة التراثية منها - ليست قراءة واحدة بل قراءات.

الهوامش

- ١- انظر: ابن منظور، "لسان العرب، بيروت"، دار صادر، د.ت، مادة أول، ١٣٢/٢.
- ٢- المرجع السابق، ١٣٤/٢.
- ٣- السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، ص ١٩-٢٠، وانظر في هذا الصدد: الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، ص ٢٠.
- ٤- ترد مفردة تأويل واشتقاقاتها في القرآن الكريم في المواضع الآتية: النساء: الآية ٥٩، ويوسف، الآيات: ٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ١٠٠، ١٠١، والإسراء: الآية ٣٥، والكهف في الآيتين: ٧٨، ٨٢، ويونس، الآية: ٣٩، وتكرر مرتين في آية واحدة في سورتي: آل عمران، الآية: ٧، والأعراف: الآية ٥٣.
- ٥- الفرقان/٣٣.
- ٦- ينقل لسان العرب عن ثعلب قوله: «التأويل والمعنى والتفسير واحد». ابن منظور، ١٣٥/٢.
- ٧- حاجي خليفة، "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ص ٣٣٤-٣٣٥.
- ٨- المرجع السابق، ص ٣٣٤.

٩ - ١٠ - ابن قتيبة، "تأويل مختلف الحديث"، تحقيق محمد عبد الرحيم، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص ٢٤.

١١ - المرجع السابق، ص ٧٠.

١٢ - المرجع السابق، ص ٧١.

١٣ - المرجع السابق، ص ٧١؛ وانظر: الشاطبي، "الموافقات في أصول الشريعة"، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ٢٦٧/٣.

١٤ - ١٦ - "تأويل مختلف الحديث"، ص ٢٥.

١٧ - محمد زغلول سلام، "أثر القرآن في تطور النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري"، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨م، ص ١٢.

١٨ - انظر: ابن الجوزي، "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم"، حيدر أباد، دار المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ ١٠٤/٧-١٠٧.

١٩ - انظر: الشريف المرتضى، "طيف الخيال"، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢م، ص ٢١.

٢٠ - الشريف المرتضى، "الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨م، مقدمة المحقق، ١٠/١.

٢١ - أوردها محمد أبو الفضل إبراهيم في مقدمة تحقيقه، انظر: المرتضى، "الأمالي"، ١٧-١٢/١.

٢٢ - انظر: أمالي المرتضى، ١٨/١.

٢٣- ثعلب، "مجالس ثعلب"، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م، ٢٣/١، (مقدمة المحقق).

٢٤- يشكك بعض الباحثين في صحة هذه الملحوظة، ويعدها تفرقة غير متحققة إلا في مواضع يسيرة جداً، بحيث لا تشكل ظاهرة نستطيع من خلالها إيقاع الاختلاف. انظر: وليد خالص، "المباحث النقدية في أمالي المرتضى"، اللانقبة، دار الحوار، ط. الثانية، ١٩٩٥م، ص ١١.

٢٥- عبد الكريم السمعاني، "أدب الإملاء والاستملاء"، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٦١.

٢٦- السيوطي، "المزهر في علوم اللغة وأنواعها"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ٣١٣/٢.

٢٧- وليد خالص، "المباحث النقدية في أمالي المرتضى"، ص ٥٦.

٢٨- المرتضى، الأمالي، ٣٥٢/٢.

٢٩- المصدر السابق، ٣٨/٢.

٣٠- هذه التعليقات وجدها محقق (الأمالي) مدونة على حواشي الأصل، يقول عن عمله فيها: «وقد أثبت جميع حواشي الأصل ... ووضعت هذه الحواشي بين أقواس مميزة لها عما وضعت من الشرح والتعليق». المرتضى، الأمالي، ٢٢/١. وكل ما نورد من تعليقات على تأويل المرتضى من داخل كتابه مقتبس من هذه الحواشي.

٣١- يوسف، ٣٢.

٣٢- المرجع نفسه، ٤٥٤/١، هامش رقم ١.

٣٣- من قول الشاعر:

منطق صائب وتلحن أحيا نا وخير الحديث ما كان لحنا

٣٤- انظر: المرجع نفسه، ٤٢/١

٣٥- ٣٦- المرجع نفسه، ٤٢/١، هامش رقم ٢.

٣٧- انظر: المرجع نفسه، مثلاً: ٦٣/١، ٣٤٧، ٣٩٢، ٤٣٠، ٧٧/٢، ١٠٤.

٣٨- ٣٩- عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة"، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة - جدة، مطبعة المدني، ١٤١٢هـ، ٣٦٣.

٤٠- الجرجاني، "دلائل الإعجاز"، ص ٣٠٥.

٤١- عبد الرزاق محي الدين، "أدب المرتضى من سيرته وأثاره"، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٥٧م، ص ص ٢٠٠-٢٠١.

٤٢- حسن برويش، "النقد العربي القديم أعلامه واتجاهاته"، القاهرة، مكتبة النهضة، د.ت، ١٤٤.

٤٣- أحمد عبد الواحد، "النقد الأدبي في آثار الشريف المرتضى"، جازان، نادي جازان الأدبي، ١٤٢١هـ، ص ٢٥٢.

٤٤- المرجع السابق، ص ٢١٨.

٤٥- وليد قصاب، "التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة"، الدوحة، دار الثقافة، ١٩٨٥م، ص ٢٠٩.

٤٦- محمد الهدلق، "تأويل المرتضى للنص الشعري"، دورية جذور، نادي جدة الأدبي، العدد الأول، ص ٣٣٦.

- ٤٧- صبري المواجهة، "الشريف المرتضى ومنهجه في التفسير"، مخطوط رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ٥١، ٥٢.
- ٤٨- نصر حامد أبو زيد، "الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضايا المجاز عند المعتزلة"، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. الخامسة، ٢٠٠٣م، ص ٤٥ وما يليها.
- ٤٩- انظر: كريم الوائلي، "الخطاب النقدي عند المعتزلة"، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
- ٥٠- المرتضى، الأمالي، ٣٢١/٢.
- ٥١- المصدر السابق، ٥٤/١.
- ٥٢- المصدر السابق، ٣٤٠/١. يقول المرتضى عن أدلة مخالفيه الدامغة المستمدة من القرآن الكريم والتي تظهر ضعف حجته: «أن المخالف لنا في هذا الباب من الاستطاعة لا يصح له فيه التعلق بالسمع؛ لأن مذهبه لا يسلم معه صحة السمع، ولا يتمكن مع المقام عليه من معرفة السمع بأدلته». المرتضى، الأمالي، ١٦٣/٢.
- ٥٣- الشريف الجرجاني، "التعريفات"، تحقيق: إبراهيم الإبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط. الرابعة، ١٤١٨هـ/١٩٩٤م، ص ١٨٥.
- ٥٤- ابن عقيل الظاهري، "العقل اللغوي"، مكة المكرمة، نادي مكة الثقافي الأدبي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص ٣٥.
- ٥٥- المرتضى، الأمالي، ٣٣٧/٢. ٥٦- المصدر السابق، ٣٤٥/٢.

- ٥٧- المصدر السابق، ٢١١/١. ٥٨- المصدر السابق، ٤٧٧/١.
- ٥٩- المصدر السابق، ٣٤٢/١. ٦٠- المصدر السابق، ٣٤٩/٢.
- ٦١- المصدر السابق، ٣٥٢/١. ٦٢- المصدر السابق، ٣١٨/١.
- ٦٣- المصدر السابق، ٣٣٢/١. والحديث صحيح. انظر: الألباني، "صحيح الجامع"، حديث رقم: ٣٧٣٣.
- ٦٤- المرتضى، الأمالي، ٣٣٢/١. ٦٥- الأنعام، الآية: ١٦٤.
- ٦٦- المرتضى، الأمالي، ٣٣٢/١. ٦٧- المصدر السابق، ١٢٠/٢.
- ٦٨- المصدر السابق، ٥١٧/١. ٦٩- المصدر السابق، ٣٠٨/١.
- ٧٠- المصدر السابق، ٣١٨/٢. ٧١- المصدر السابق، ٢٥٨/١.
- ٧٢- المصدر السابق، ٣٥٩/٢. ٧٣- المصدر السابق، ٢٣/٢.
- ٧٤- المصدر السابق، ٤٣٠/١. ٧٥- المصدر السابق، ٤٢٧/١.
- ٧٦- المصدر السابق، ٣١٦/٢. ٧٧- المصدر السابق، ٣١٧/٢.
- ٧٨- المصدر السابق، ٣١٨/٢.
- ٧٩-٨٠- المصدر السابق، ٤٤٢/١. ٨١- المصدر السابق، ٣٢١/١.
- ٨٢- انظر: المصدر السابق، ٢٠٨/١-٢١٢.
- ٨٣- انظر: أمبرتو إيكو، "ملاحظات حول سيميائيات التلقي"، ترجمة: محمد العماري، دورية علامات، النادي الأدبي بجدة، ع ١٠، ١٩٨٨م، ص ٣٠.

- ٨٤- المرتضى، الأمالي، ١/ ٤٤٢ ٨٥- المصدر السابق، ١/ ٣٢١.
- ٨٦- ٨٧ - الهدلق، "تأويل المرتضى للنص الشعري"، ص ٣٤٣.
- ٨٨- المرجع السابق، ص ٣٢٨. ٨٩- المرتضى، الأمالي، ١/ ١٩.
- ٩٠- المصدر السابق، ١/ ٣٩٩.
- ٩١- يقال: شغل برجليه أى: رفعهما، وأصله فى وصف الكلب إذا رفع رجله للبول انظر: المصدر السابق، ١/ ١٠٢.
- ٩٢- ٩٤- المصدر السابق، ١/ ١٠٢. ٩٥- المصدر السابق، ١/ ١٠٣.
- ٩٦- المصدر السابق، ١/ ١٩.
- ٩٧- الهدلق، "تأويل المرتضى ..."، ص ٣٣٦.
- ٩٨- الحديث ضعيف. انظر: الألبانى، "ضعيف الجامع"، حديث رقم: ٢٠٢٤.
- ٩٩- المرتضى، الأمالي، ١/ ٣٥٨-٣٥٤.
- ١٠٠- المصدر السابق، ١/ ١٨٩.
- ١٠١- المرتضى، "الشهاب فى الشيب والشباب"، القسطنطينية، مطابع القسطنطينية، ١٣٠٣هـ، ص ص ١٤-١٥.
- ١٠٢- المرتضى، الأمالي، ٢/ ٧٧.
- ١٠٣- انظر: المرتضى، "الشهاب"، ص ص ٥٨-٥٩؛ وانظر: الهدلق، "تأويل المرتضى.."، ص ٣٣٢.

١٠٤- أحمد عبد الواحد، "النقد الأدبي في آثار الشريف المرتضى"، ص ٢٢٠.

١٠٥- المرتضى، الأمالي، ٣٢١/٢. ١٠٦- الأعراف، ١٤١.

١٠٧- الأمالي، ١١٠/١. ١٠٨- المصدر السابق، ٤٠٨/١.

١٠٩- المصدر السابق، ٣٥/١.

١١٠- ابن جني، الخصائص، ٢٤٥/٣.

١١١- المرتضى، الأمالي، ٢٣٣/١. ١١٢- المصدر السابق، ٤١٤/١.

١١٣- المصدر السابق، ٣٤/١؛ وانظر: ٤١٠/١.

١١٤- المصدر السابق، ٩٥/١.

١١٥- انظر على سبيل المثال: الأمالي، ٣٩/١، ٧٠، ٣٤٢.

١١٦- انظر على سبيل المثال: الأمالي، ٨٧/١، ٣١٢.

١١٧- المصدر السابق ١٠٦/١.

١١٨- انظر عن التشبيه على سبيل المثال: الأمالي ٥٥٣/١، ٢٨/٢، ٢٤٧،

٢٦٠، ٢٨٧، وعن الاستعارة: ٦١٢-٦١٣، ٣٠٩، وعن الإيجاز

٣٠٩/٢، ٣١١، ومواضع أخر.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأساسية:

- ١- الشريف المرتضى: "الأمالي: غرر الفوائد ودرر القلائد"، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨م، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
 - ٢- "...، "الشهاب في الشيب والشباب"، القسطنطينية" مطابع القسطنطينية"، ١٣٠٣هـ.
 - ٣- "...، "طيف الخيال"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢م، تحقيق حسن كامل الصيرفي.
- ثانياً: المصادر الثانوية:**
- ٤- ثعلب، أحمد بن يحيى: "مجالس ثعلب"، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م، تحقيق عبد السلام هارون.
 - ٥- الجرجاني، الشريف: "التعريفات"، بيروت، دار الكتاب العربي، ط. الرابعة، ١٤١٨هـ/١٩٩٤م، تحقيق إبراهيم الإبياري.
 - ٦- الجرجاني، عبد القاهر: "أسرار البلاغة"، القاهرة - جدة، مطبعة المدني، ١٤١٢هـ، تحقيق محمود محمد شاكر.
 - ٧- "...، "دلائل الإعجاز"، القاهرة - جدة، مطبعة المدني، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ط. الثالثة، تحقيق محمود محمد شاكر.
 - ٨- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم"، حيدر آباد، دار المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ.
 - ٩- حاجي خليفة: "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

- ١٠- الزركشي، برهان الدين: "البرهان في علوم القرآن"، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
 - ١١- السمعاني، عبد الكريم: "أدب الإملاء والاستملاء"، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
 - ١٢- السيوطي، جلال الدين: "الإتقان في علوم القرآن"، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
 - ١٣- ...، "المزهر في علوم اللغة وأنواعها"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
 - ١٤- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: "الموافقات في أصول الشريعة"، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي.
 - ١٥- ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري: "تأويل مختلف الحديث"، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، تحقيق محمد عبد الرحيم.
 - ١٦- ابن منظور: "لسان العرب"، بيروت، دار صادر، د.ت.
- ثالثاً: المراجع:**
- ١٧- أحمد عبد الواحد: "النقد الأدبي في آثار الشريف المرتضى"، جازان، نادي جازان الأدبي، ١٤٢١هـ.
 - ١٨- أمبرتو إيكو: "ملاحظات حول سيميائية التلقي"، دورية علامات، النادي الأدبي بجدة، العدد العاشر، ١٩٨٨م، ترجمة محمد العماري.
 - ١٩- حسن درويش: "النقد العربي القديم: أعلامه واتجاهاته"، القاهرة، مكتبة النهضة، د.ت.

- ٢٠- صبري المواجدة: "الشريف المرتضى ومنهجه في التفسير"، مخطوط رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ٢١- عبد الرزاق محي الدين: "أدب المرتضى من سيرته وآثاره"، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٥٧م.
- ٢٢- ابن عقيل الظاهري: "العقل اللغوي"، مكة المكرمة، نادي مكة الثقافي الأدبي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- ٢٣- كريم الوائلي: "الخطاب النقدي عند المعتزلة"، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
- ٢٤- محمد زغلول سلام: "أثر القرآن في تطور النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري"، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨م.
- ٢٥- محمد الهدلق: "تأويل المرتضى للنص الشعري"، دورية جذور، نادي جدة الأدبي، العدد الأول.
- ٢٦- نصر حامد أبوزيد: "الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضايا المجاز عند المعتزلة"، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. الخامسة، ٢٠٠٣م.
- ٢٧- وليد خالص: "المباحث النقدية في أمالي المرتضى"، اللاذقية، دار الحوار، ط. الثانية، ١٩٩٥م.
- ٢٨- وليد قصاب: "التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة"، الدوحة، دار الثقافة، ١٩٨٥م.
